

teillard: sacerdote del cristo cósmico

• IGNACIO PEREZ DEL VISO, S. J.



No es fácil abordar el pensamiento de Teilhard de Chardin sin deslizarse hacia la apología o la refutación. Por ambos caminos se avanza rápidamente a la polémica en una hora en que el mundo, e incluso la Iglesia, han otorgado al diálogo un valor humano y divino en consonancia con la dignidad de la persona, la complejidad del espíritu individual y la imperiosa necesidad de síntesis, no geométrica sino existencial, por la que el mundo toma conciencia de su unidad, prefiguración, para el cristiano, del Cuerpo místico.

Un diálogo sólo parecería posible con un ser de carne y hueso que nos respondiera, disipara equívocos, admitiera sus errores e integrara en su pensamiento —para complacencia nuestra— las humildes observaciones que le dirigimos. ¿Cómo sería posible, en el presente caso, entablar un diálogo con un pensamiento fijo, impreso, interrumpido hace ya un decenio durante el cual las ciencias positivas y especulativas han dado más de un salto?

Pensamos, sin embargo, que un diálogo con el pensamiento de Teilhard es posible, conveniente y necesario. Con él y con sus críticos, admiradores e inquisidores. Leyendo diversas obras sobre este escritor, indudablemente original y fecundo, nos queda con frecuencia la penosa impresión de una serie de monólogos en que cada uno ha elegido su punto de vista y concluye en afirmaciones diametralmente opuestas a las del otro. Para Cuénot Teilhard no es simplemente ortodoxo: es "*hipercatólico e hiperortodoxo*". Para Von Balthasar, Teilhard ha construido un castillo en el aire, un piadoso castillo que muestra luego ser torre de Babel. "*Lo intolérable*

de Teilhard —dice— *es que pretenda meter el misterio del amor de Dios, que a sí mismo se anonada, dentro de su energética biológica total*". Si el P. De Lubac pone de relieve los valores positivos (empalmar la ciencia con la fe), el P. Augusto Brunner descarga sus golpes sobre las lagunas del concepto teilhardiano de *Evolución*, en un artículo en alemán que fue traducido, inmediatamente, al italiano y castellano.

Lo curioso de esta polémica consiste en que sus admiradores y detractores no pueden ser calificados sencillamente en "*progresistas y retrógrados*", como insinúa Ignace Lepp. Entre los teólogos denominados "*de avanzada*" se cuentan no pocos para quienes las ideas de Teilhard son más brillantes que seguras, insimilables casi por el pensamiento cristiano. Esto debería advertirnos que no se debe tomar partido a favor o en contra de Teilhard según que predomine en nosotros el deseo de renovar o de conservar los valores cristianos. Muchas veces una renovación precipitada y emocional —piénsese en el modernismo—, produce un descalabro mayor que el precedente y obliga a desgastar energías posteriores en la afirmación de valores que han padecido la disgregación. Pero, aclaremos de paso, Teilhard no fue modernista, como indicó lúcidamente el P. De Lubac.

Un diálogo con Teilhard supone, en primer lugar, un conocimiento completo —extensivo— de sus obras. Todo juicio sobre el mismo no puede pretender erigirse en definitivo mientras no haya finalizado la edición completa de sus obras. Supone además un conocimiento intensivo, tanto del lenguaje como del pensamiento y de la vida. Del lenguaje,

pues el autor ha estimado necesario inventar su propio vocabulario para hacerse comprender por hombres totalmente extraños a las categorías cristianas tradicionales. Y ya podemos contar con un "*Léxique*" pacientemente elaborado por Cuénot.

Más importante aún es el conocimiento del método y de la estructura de pensamiento de Teilhard. Las que nos parecen afirmaciones contradictorias, con la fe al menos, responden, no pocas veces, a una intuición profunda que se expresa en un movimiento ascendente y convergente. Debemos distinguir en él lo que asume el carácter de provisional —para el mismo Teilhard, incluso—, y lo que nos es presentado como un logro definitivo, una intuición básica.

Teilhard llega a afirmar, por ej., que "*Cristo salva, pero que es salvado también por la Evolución*". Frase difícil de asimilar para quien no esté familiarizado con su pensamiento, pero que no debe ser entendida, necesariamente, en sentido heterodoxo. Puede ser interpretada, en primer lugar, de la siguiente manera: la Evolución, cosmo-fenómeno que delata una fuerza de atracción superior a todas las energías naturales y mediante la cual se orienta a un término meta-histórico, presiona en la dirección del fenómeno cristiano, sin el cual no sería comprensible ya el paulatino aumento de temperatura interior del cosmos a lo largo de millones de años. No se niega la posibilidad de una naturaleza pura (es decir, no ordenada a la dimensión cristiana, o más en general: al misterio sobrenatural y a la visión beatífica) sino que simplemente se afirma la realidad de una naturaleza no pura, enriquecida con un aporte inobjetable que constituye

su horizonte sobrenatural. Tampoco se afirma que el fenómeno cristiano sea un efecto del fenómeno humano una super-realización del desarrollo del espíritu. Todo lo que antecede a la aparición histórica de Cristo no se comporta como una naturaleza pura, de signo neutro frente al porvenir cristiano. De modo que en este mundo real —y no en otro fingido como hipótesis— la *cosmogénesis* orientada hacia Cristo, no es comprensible sin Él, y Cristo, conjunción de lo humano y lo divino, no alcanza su plenitud sin aquella.

"La Evolución salva a Cristo" puede ser comprendida, igualmente, desde este otro punto de vista: todas las energías de la Evolución presionan a través de la cosmo, —bio— y antropogénesis para lograr que las auto-conciencias individuales, proyectadas hacia la comunidad de una superconciencia, estén capacitadas para realizar la gran opción hacia la que nos encamina el porvenir: aceptar o rechazar la plenitud del punto Omega de la Evolución. De este modo, el Cristo total, o Cristo místico con dimensiones cósmicas, es salvado por la Evolución que permitió la gran opción en favor o en contra del Cristo personal. ¿Acaso no afirmamos que todo el progreso se orienta a ensanchar el escaso margen de libertad con que decidimos nuestro destino? En este sentido la libertad se integra en el planteo salvífico, y ella sólo es comprensible, a su vez, como la plenitud hacia la que presionaron las fuerzas vitales de la evolución.

Pero no pretendemos afirmar que Teilhard deba ser considerado definitivamente como un teólogo ortodoxo, mucho menos un "hiperortodoxo". Muchas de sus expresiones son, indudablemente equí-

vocas. Cada una por separado podría, tal vez, ser interpretada "*in meliorem partem*", en sentido ortodoxo. Pero círculos más amplios de su pensamiento dejan, en el lector, una cierta impresión de desajuste. Y recordemos que un teólogo se puede desviar de la ortodoxia no sólo negando verdades explícitas, dogmáticamente definidas, sino también, —lo que es más peligroso—, por descentrar el conjunto o desequilibrar los diferentes elementos de la fe. Una acentuación de la unidad en Cristo condujo paulatinamente, no por un salto imprevisto, a la herejía monofisita (una sola naturaleza). Y una exageración en sentido contrario llevó a grandes teólogos, sin advertirlo, a la herejía contraria: dos personas.

Y en ese sentido se orientan muchas de las críticas dirigidas a Teilhard: su insistencia en la Evolución total: cosmos, vida, espíritu, cristianismo, parece restar originalidad al hecho cristiano. Y su atención recalcada sobre el progreso y el optimismo parece empalidecer las angustiosas realidades del pecado, el mal y la posibilidad de condenación.

No podemos negar en él una visión audaz, original en muchos aspectos, y una visión poético-religiosa de problemas científicos y filosóficos. Una visión tan amplia que hace estallar los límites tradicionales de las diversas disciplinas científicas. Un geólogo apasionado por el destino del hombre, un paleontólogo que descubre en los fósiles el porvenir de la humanidad.

Alguien lo ha comparado con Santo Tomás. Pero el no pretendió ser un teólogo de profesión. Su objetivo y su método se canalizaron en otra dirección: entablar un diálogo entre el mundo y la Iglesia, entre la ciencia y la fe. Para él

no existen, propiamente, dos mundos entre los que debamos optar: el presente y el venidero. Abraza ambos en una poderosa síntesis según la cual ser cristiano significa tomar en serio el mundo en evolución y hacerle dar el paso por el que suspiró durante un tiempo sideral. ¿Acaso todo el cristianismo no alaba la obra de Dios: "El cielo y las estrellas que Tú formaste...?"

Pero Teilhard no se contenta con alabar el mundo que Dios ha creado sino que se afana por desarrollar un mundo —materia, vida y espíritu— que gime por llegar hasta el seno de Dios. Ese gemido lo ha llegado a percibir con los oídos de la fe. Y comprende que sólo la humanidad resucitada de Cristo ofrece al mundo la posibilidad y la esperanza de introducirse en el seno de Dios.

La pasión con que ha abrazado el mundo para elevarlo hasta el Padre con sus brazos sacerdotales, ha hecho surgir en alguna imaginación emocionalmente tensa, la idea de una similitud con la filosofía marxista. El cristiano, jesuita y sacerdote Teilhard de Chardin ha sido calificado de *marxista inconciente*.

Teilhard abraza la tierra, como los marxistas, pero con una diferencia fundamental: al abrazar la tierra se entrega en brazos de un amor que lo acunó desde millones de años en el seno materno de la creación y que lo hará crecer hasta la madurez hacia donde presiona infatigablemente el eje vital de la Evolución.

El marxismo afirma la exclusiva inmanencia del mundo. Teilhard puede afirmar con ellos la inmanencia porque su mirada contempla un futuro trascendente. La similitud no pasa de una falaz apariencia.

Algunos de sus panegiristas, pecando por otro extremo, parecen sentir terror ante la simple idea de que pueda descubrirse algún error en sus obras. Tachan a los censores de retrógrados y oscurantistas. Pero olvidan que es casi imposible encontrar un Santo Padre que no haya hecho alguna afirmación condenada posteriormente por la Iglesia. Olvidan que la comunidad católica no se sintió comprometida por la doctrina de Santo Tomás sobre la Inmaculada. No comprendemos entonces cómo pretenden hacer de Teilhard un profeta inspirado e inerrante, de lo que él mismo se hubiera sonreído.

Teilhard era fundamentalmente un científico personalmente creyente. ¿Qué son las hipótesis modernas sino sistemas para armonizar y conjugar una serie de datos que nos ofrece la experiencia? Pero al aumentar la serie de datos, y con ello la probabilidad de su discordancia, se impone encontrar uno o varios puntos de vista que tornen comprensible, en ese instante, el nuevo conjunto de fenómenos. ¿Estamos tan seguros de conocer el átomo, o deberíamos, gloriarnos, más bien, de la habilidad de nuestros científicos en encontrar diversas relaciones, formuladas matemáticamente, entre las diferentes sorpresas que nos va deparrando una interioridad de la materia que denominamos átomo?

El gran sistema de Teilhard se sustenta sobre diversos puntales científicos que no podemos pretender inamovibles. De allí que se encuentre entre dos fuegos: del pensamiento —cristiano o no— y de la ciencia. Pero las deficiencias, posibles o reales, de su sistema parecen compensadas por el valor de su intuición total: un universo que se encarama hasta el fenómeno

humano para proyectarse desde él sobre el fenómeno cristiano.

El pensamiento de Teilhard avanza con tal energía y convicción a lo largo del eje de la evolución que posesiona a sus lectores de un fervor místico, de una fe en la consumación del proceso hasta sentirse dispuestos a saltar con él una serie de vacíos quizás inadvertidos. No es que sean ilícitos tales saltos o que conduzcan al error. Todo lo contrario, conducen a Cristo, punto Omega de la evolución. Pero un crítico sereno se pregunta una y otra vez por dónde se dio el paso de la hipótesis a la tesis, de la esperanza a la afirmación. No afirmamos que el paso esté mal dado, pero un salto lírico conducirá al vacío si no se descubre el suelo firme sobre el que fue dado.

Teilhard tuvo intuiciones y una intuición se transmite posiblemente mejor con un lenguaje poético que científico. Con su intuición llenó los vacíos de la realidad y unificó, como en un organismo, la totalidad del cosmos. Cada ciencia explica una región, una parcela del Todo. Teilhard investigó y se arrojó al Todo. Ciencia, filosofía y teología resultaron parcelas del cosmos total.

Pero no todos los abismos fueron sorteados con la misma habilidad. El pecado y el sufrimiento, la maldad del hombre y su posibilidad de condenación no fueron ciertamente negados, pero sí relegados. Si después de sentirnos arrebatados por las visiones del ilustre científico sobre el porvenir del hombre, vemos una película sobre los campos de concentración y de exterminio, experimentamos un choque interior difícil de superar.

Pero Teilhard no fue un ingenuo optimista. No vivió feliz en su gabinete de trabajo, es decir, en la selva y el desier-

to. Tuvo que padecer la incompreensión, la desconfianza y la mala voluntad. No pudo publicar sus mejores obras, fue removido de la cátedra, relegado al lejano oriente, a América... Su circunstancia lo impulsaba a la amargura, la rebelión y el desaliento. Pero su fe lo mantuvo siempre sereno y alegre, con lo que desarmó a muchos de sus detractores. Pero a pesar de su existencia "arrinconada", presionada, ha resultado un filósofo de la esperanza y no de la angustia. Esto nos advierte que su optimismo no es ilusorio ni superficial. Pero, quien no ha superado la tribulación como él, ¿estará capacitado para comprender su visión del porvenir y no se engañará pensando que la alegría pascual es un fenómeno espontáneo de la evolución y no el fruto de un doloroso parto en que el Calvario se identifica con el cosmos?

La actitud cristiana ante la historia y los valores terrenos no es unívoca. Tiende a polarizarse hacia dos actitudes extremas: encarnacionismo y escatologismo. Signo positivo y signo negativo del mundo. Un universo que salvar o un universo que abandonar. Un mundo que nos sirve de escenario o un mundo que nos acompañará como prolongación casi de nuestro cuerpo hasta la meta de la historia.

Las dos actitudes ofrecen una salida pero conducen a un dilema casi insoluble. Es cierto que el mundo: cosmos, vida, cultura, arte, ciencia, técnica, etc. son realmente buenos, muy buenos, angustiosamente buenos cuando hemos de abandonarlos. Pero si la consumación de la historia vendrá desde arriba, por el retorno de Cristo que concederá una existencia transfigurada a nuestro ser cor-

póreo, ¿de qué sirve todo este mundo con su progreso y sus realizaciones? ¿Se da alguna verdadera continuidad entre los resultados de nuestro trabajo y el universo que se nos ofrecerá desde arriba? Los teólogos encarnacionistas responden resueltamente que sí, pero cuando pretenden traducir su esperanza en algo sólido y convincente, no pasan de vaguedades y metáforas, cuando no caen en el ridículo. No falta quien afirme que en el cielo los hombres tendrán cuerpos atléticos, negros, rubios, bronceados... ¿Estamos tan seguros que el color de la piel, por no decir el color mismo, se transfieren al más allá? ¿No estaremos soñando con un paraíso mahometano, con todo el respeto que nos merece esta religión?

El camino de la afirmación del mundo ofrece aún una esperanza y deja una puerta abierta a la investigación teológica. El del rechazo del mundo creemos que ya ha sido agotado hasta sus formas más extremas y difíciles de imaginar a priori. Pero su gran valor es que sirve de contrapeso al primero. Uno sin el otro conducen a la deformación, el error y la herejía.

Está de más indicar qué camino eligió Teilhard. Comprometió con ello todo su sistema. Pero no podía dejar de elegir. Es el drama de todo teólogo de la historia: tener que decidirse sin que nadie sepa mostrarle a dónde conduce el camino. Debe suplir entonces con su intuición, su imaginación y su esperanza, la ausencia de datos y de senderos trillados.

Nos estamos refiriendo al método. No pretendemos insinuar que Teilhard ignorara el término que asigna nuestra fe al devenir del mundo y que supiera con la fe el interrogante que se abre ante nues-

tro futuro. No es que la fe sea irracional y haya que decidirse con un poco de coraje, "pues la falta de fe es más irracional aún", como se piensa a veces. No tenemos ningún dato para pensar que la fe personal de Teilhard se tambaleaba, entraba en componendas con la ciencia o coexistía pacíficamente con sus resultados adversos (teoría de la doble verdad), y sí testimonios abrumadores de que su muerte, en la Pascua de 1955, vino a recoger los frutos de su fe en el Cristo resucitado, glorioso y Señor del universo ascendente.

El problema fundamental de toda la obra de Teilhard nos parece que reside, no en el evolucionismo con su original concepción, tan brillante como oscura, de una "*materia psicoide*", ni en su gran optimismo sobre el porvenir de la humanidad —que en resumidas cuentas es una de las posibles actitudes de la fe cristiana—, ni en que haya hablado poco del infierno o suplicado a Dios un imposible humano: la salvación de todos los hombres —¿Acaso un "*teólogo de la angustia*", como Hans Urs Von Balthasar, no viene a encontrarse con Teilhard desde caminos radicalmente diferentes?— ni tampoco en otra serie de cuestiones en que se rozan continuamente la teología y la ciencia, cuando sus secuaces pierden la serenidad o se pasan inadvertidamente de un campo al otro, como el poligenismo, el estado peculiar del primer hombre, etc., sino, pensamos discretamente, en la *inserción de lo sobrenatural en lo natural*.

Naturaleza y gracia. Este problema, que parecería tan abstracto y extemporáneo, preocupa nuevamente a los teólogos más "avanzados". Es un interrogante al rojo vivo que ningún teólogo se ani-

ma a levantar entre sus manos. Lo golpean, le temen, lo respetan, prescinden de él, lo arrojan al agua, pero emerge candente cada vez que se apura un problema teológico hasta el fondo. Karl Rahner, para citar un ejemplo, se ha ocupado profundamente de él, lo ha encarado desde una nueva perspectiva, pero sus seguidores aún no forman legión. Y aquí lo descubrimos, no dando tregua a Teilhard, entre la hominización y la cristificación.

¿En qué sentido Cristo es el punto Omega de la Evolución? Cristo y Evolución, Gracia y naturaleza. ¿Cómo se dio el paso de uno al otro?

Y en relación con este problema: Si Adán no hubiera pecado, si el Hijo de Dios "entonces" no hubiera venido al mundo a redimirnos, ¿cómo habríamos afirmado que la evolución total del cosmos, que precedió al hombre en muchos millones de años, se orientaba hacia Cristo, punto Omega de la evolución?

Si Adán no hubiera pecado... cuestión que apasionó a la teología medieval, que no satisfecha con ocuparse de las realidades se ocupó también de las posibilidades, o, mejor dicho, en el presente caso, de las imposibilidades.

Si Adán no hubiera pecado, ¿Cristo se habría encarnado? Santo Tomás, en su Comentario de las Sentencias (de Pedro Lombardo) analiza ambas respuestas, la positiva y la negativa, y concluye que ninguna es convincente, que ambas parecen igualmente probable. Posteriormente, en la Suma Teológica, cambió de parecer y se inclinó con ciertas reservas por la negativa: sin el pecado de Adán parece que Cristo no hubiera venido al mundo. Y esta es la posición que hizo suya la escuela tomista hasta nuestros

días, con una firmeza que olvida las vacilaciones de su maestro.

Pero la escuela franciscana, con el beato Escoto a la cabeza, se decidió por la afirmativa: Cristo igualmente se hubiera encarnado, Dios creó el mundo para que su Hijo se hiciera hombre e introdujera toda la creación en el seno de la divinidad a través de su naturaleza humana.

No podemos negar que las posiciones actuales se han complicado, "desesperadamente" para el profano, para quien los teólogos tienden a oscurecer lo que estaba claro.

Pero, a pesar de todo, creemos que la posición de Escoto viene a prestar un sólido apoyo especulativo y dogmático a la intuición de Teilhard. No todo se aclara, pero puede desaparecer la impresión de estar volando con la imaginación.

Esta relación del moderno Teilhard con el medieval Escoto ya fue observada y estudiada particularmente por N. M. Wildiers (Doctor en Teología), que prologa la edición de *"El porvenir del hombre"*. Afirma que la Cristología de Teilhard rejuvenece la tesis franciscana del primado de Cristo sobre el universo, transportándola del cosmos estático medieval al dinámico moderno. Y en el mismo sentido opina Eusebio Colomer S. J. en su obra: *"Mundo y Dios al encuentro. El evolucionismo cristiano de Teilhard de Chardin"* (pág. 62), obra que recomendamos como una de las mejores y últimas introducciones al pensamiento de Teilhard, positiva y objetiva.

"Teilhard de Chardin —afirma Colomer— se coloca plenamente en esta línea cristocéntrica (de la escuela franciscana), que, en el fondo, se remonta

al mismo Nuevo Testamento. Su interés por asignar a Cristo en el seno del universo una función no meramente soteriológica, sino incluso ontológica y cósmica, tiene una buena base bíblica en la Cristología de San Juan y de San Pablo" (pág. 63).

La función ontológica y cósmica de Cristo no puede ser comprendida y vivida de espaldas al cosmos. Esta necesidad le hace exclamar a Teilhard: *¡Báñate en la materia, hijo del hombre! ¡Húndete en ella, allí donde es más violenta y más profunda! ¡Lucha dentro de su corriente y bebe de sus olas! ¡Ella meció en otro tiempo tu inconciencia y ella te llevará hasta Dios!*

No se explica la controversia en torno a Teilhard diciendo que se puso de moda como un novelista, y que la misma moda lo barrerá de la atención mundial. En la hora presente, cuando parece que sólo podrán subsistir aquellas religiones que aún tengan algo que decir al hombre

moderno, de la ciencia y de la técnica, de una nueva sociedad y de una promesa astronáutica, no dejamos de preguntarnos con cierta angustia si el cristianismo estará destinado a ganar o a perder terreno. Creemos que la Iglesia es indefectible hasta el fin de los tiempos, pero no estamos muy seguros de que ello le impida quedar relegada a un rincón de la humanidad, a una catacumba espiritual y social. Y ante esa perspectiva, el intento de Teilhard no puede dejar de ser tomado en serio.

Algunos consideran su método como una moderna apologética. Pero por el sentido que se suele atribuir a esa palabra preferiríamos hablar de una autoconciencia de la fe cristiana en el mundo y de un nuevo diálogo con los hombres del siglo XX, que descubren en Teilhard de Chardin al científico profundamente religioso, al sacerdote del Cristo cósmico que adora al Padre desde el seno materno de la creación. ♦